قراءة نقديّة في كتاب هشام جعيّط:
«الوحي والقرآن والنبوّة» *

بقلم : **فريد العليبي

مدخل

تمّ إثراء المكتبة العربية خلال السنوات الأخيرة بمؤلفات عديدة تناولت بالدرس قضايا هامّة تتصل بالمسألة الدينية، وقد تزايدت تلك الإصدارات في علاقة وثيقة بتنامي الدعوات النكوصية المتسربلة بالمقدس الإسلامي، وما رافق ذلك من حملات التكفير وتفشّي ظواهر مثل المذابح الجماعية التي راح ضحيتها آلاف البشر، كان أبطالها أناس يعانون في غالبيتهم من جهل مطبق ليس فقط بالعصر وتحدياته الحقيقية، وإنّما كذلك بالشعارات التي يرفعونها والأسس الفكرية التي تقوم عليها.

وإن كانت حركة التأليف تلك إيجابية في حدّ ذاتها بغضّ النظر عن المضامين التي يحتويها هذا الكتاب أو ذاك من حيث كونها تدفع بالحوار حول المسألة الدينية ولواحقها إلى السطح وتساهم بالتالي في كسر طوق التحريم الذي أحاط بتناول إحدى المسأل التي ظلّ يلفّها الغموض المقصود، فلا شكّ أنّ إخضاع تلك المؤلفات للنقد سوف يساهم في التأسيس لطروحات عقلانية نقدية لا يمكن في نهايج المطاف إلاّ أن تشقّ طريقها إلى أذهان أوسع الناس المعنيين أصلا بتملكّها.

وتستمدّ المعركة الفكرية الدائرة حاليا في ساحة الثقافة العربية بين تيارات فكرية متباينة، قيمتها من هذا الأساس بالذات أي من حيث صلتها بتلك الجموع من البشر التي

---

* كتب هذا المقال في مارس 2000 وقد حالت ظروف مختلفة دون نشره في الإبان.

** كلية الآداب والعلوم الانسانية – القيروان.

ظلّت في غربة عن إدارك كنه تلك المسائل جرّاء التعمية الايديولوجية التي كان هدفها باستمرار خلق جمهور مطوّع سلس الانقياد.

ومن ثمّة فإنّ التفكير في قضايا مثل الوحي والقرآن والنبوّة، وهي المواضيع التي تطرق إليها هشام جعيّط في كتابه الأخير، يعدّ في حدّ ذاته وبغضّ النظر عن مضمونه مثلما أسلفنا، أمرا على جانب كبير من الأهمية إذ يمثّل مناسبة لتطارح تلك القضايا من جديد، نقول من جديد لأن الخوض في ذلك لم تخل منه الثقافة العربية، وقد نكون اليوم في حاجة إلى استلهام الجرأة والخصب اللذين ناقش بهما المفكرون العرب الأوائل تلك المواضيع.

والنقد الذي نعنيه ينبغي أن يقطع مع أساليب الحذلقة الأكاديمية، والمماحكات الصحفية، حيث تسود المراسم الاحتفالية أو الكرنفالات الجنائزية، فيرشق هذا المفكر أو ذاك بالورود وتنهال عليه آيات الثناء، أو ينظم له مأتم جنائزي يوارى خلاله التراب قبل الآوان.

لقد تميزت مقاربة جعيّط للمسألة الدينية بولوجها المناطق المحظورة عادة على التفكير، وهي من هذه الناحية مثيرة للإعجاب إذ تتجمع فيها عناصر الحماسة الفكرية المتحفزة للتعبير عمّا يجب التعبير عنه، غير أنها حماسة سرعان ما ترتدّ على ذاتها وتنكص على أعقابها مثلما سوف نرى.

I - في الموقف من العرب واللغة العربيّة

على مدى ما ينيف عن العقدين من الزمن كتب هشام جعيّط عددا من المؤلفات باللسان الفرنسي وقد تناول فيها قضايا شتى تتعلق بالحضارة والتاريخ العربيين. والكتاب الأخير هو أول مؤلف له كتب بالعربية، وقد ورد في صفحاته الأولى ما يلي: «لقد ترددت كثيرا بين الكتابة بالعربية أو بالفرنسية، فالعربية فقيرة جدا في كل ما هو مصطلحات في الفلسفة والعلوم الإنسانية»[1]. وإن كان المرء لا يمكنه إلا أن يقابل توجه جعيّط ناحية الكتابة بالعربية بالترحاب خاصة وأن القضايا التي يتصدى لبحثها على غاية من الأهمية بالنسبة للقارىء العربي المعني أكثر من غيره بالوقوف عليها، فإنه يصعب عليه مجاراة المؤلف في ما ذهب إليه بخصوص «فقر اللغة العربية»، فكثير هي تلك الدراسات العميقة والجريئة في آن التي تصددت لذات الإشكاليات وبلغة عربية أمكنها تطويع المصطلحات الفلسفية والعلمية، وأضحت تلك الكتابات تعتمد كمراجع يعتد بها في هذا الشأن، بل إنه يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول ان التوجه إلى الكتابة بالعربية أضحى يفرض

1) هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، 1999 ص 7

نفسه أكثر من أي وقت سابق على أولئك الذين كانوا فيما مضى يستعملون لغات أخرى للتعبير عن وجهات نظرهم، أي أن اللغة العربية أصبحت تغري هؤلاء الباحثين بالإقتراب منها أكثر فأكثر وتحقيق المصالحة معها.

وعندما يكتب البعض من هؤلاء الآن باللغة العربية فإن ذلك يعني أن «انقلابا لغويا» قد حصل، وأن «الأبناء الضالين» يعودون إلى اللغة الأمّ من جديد، غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن ذلك ما كان ليحصل لولا تلك الجهود المضنية التي بذلها مفكرون آخرون ظلوا رغم كل شيء يتوسلون العربية لغة ويطورونها وينحتون المصطلحات والمفاهيم نحتا، ويتوجهون إلى القارئ العربي مباشرة كي يفتح العين ويفكر في ما لم يفكر فيه سابقا.

إنّ الذين كتبوا بلغات أخرى ومنها الفرنسية التي إستعملها جعيّط في مؤلفاته السابقة إنمّا كانوا يتوجهون رئيسيا إلى الرأي العام الغربي، ويلبون حاجات مراكز الأبحاث والدراسات ودور النشر في أوروبا وأمريكا بوجه خاص، وإشارة جعيّط في مقدمة كتابه الأخير إلى الناشر الفرنسي الذي إستحثه على الخوض في القضايا التي عرض لها بالدرس ينبغي أن تفهم ضمن هذا السياق بالذات [2]، دون أن يعني ذلك أن المؤلفات التي كتبت بالفرنسية والإنجليزية وغيرهما غير ذات أهمية، فقد لعبت دورها هي الأخرى في تفكيك العديد من القضايا وساهمت بقدر كبير في توضيح الرؤى للقارئ الغربي من جانب مفكرين عرب آلوا على أنفسهم تبديد ذلك الضباب الكثيف الذي أحاط بالقضايا العربية جراء التشويه المتعمد الذي فرضته مؤسسات التزييف الإيديولوجي في أوروبا وأمريكا. ودون أن نغمط حق هذا أو ذاك فإننا نود أن نشير إلى أن العربية قادرة كلغة إذا أمسكنا بناصيتها وعرفنا كيف نحسن توظيفها، على التعبير عن العلوم الأشد تطورا فما بالك بقدرتها على إيصال معاني مثل تلك التي تضمنها كتاب السيد جعيّط، وهي معاني تجد منبتها في التربية العربية، ويمكن الإحاطة بها ضمن الحقل الدلالي لهذه اللغة بصورة أدق من تمثلها داخل فضاء اللغات الأخرى.

أن يكتب جعيّط بالعربية فذلك أمر يجدر الترحيب به كما ذكرنا، غير أنه لا يغني عن تقديم الملاحظات النقدية التي لا بد منها في مثل هذا المقام، فقد جاءت «عربية» جعيّط مهزوزة مشوشة في عدد غير قليل من الحالات مما يحول دون فهم مقاصد المؤلف، ولأننا نربو بالسيد جعيّط أن يكون غير ممسك بالأفكار التي يريد تبليغها فإننا نرى أن عدم إمتلاكه ناصية اللغة العربية أدخل على كلامه البلبلة، فنحن نجده يستعمل

2) يقول جعيط في مقدمة كتابه الوحي والقرآن والنبوة: «هذا الكتاب جزء من مشروع قديم، طويل النفس، لكن حفزني على التفكير فيه ناشر فرنسي»، أنظر الصفحة السابعة من الكتاب المذكور. كما يجدر التساؤل عن الدواعي التي تدفع مؤسسة دينية مشهورة بسلفيتها إلى التشجيع على البحث في قضايا مثل الوحي والنبوة والقرآن والحث على نشر ذلك البحث. يقول جعيط في ذلك: «لا بد هنا من أن أسدد شكري لمؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود في المغرب لأنها مكنتني من إلقاء محاضرة حول الموضوع وطلبت مني نشرها» انظر الصفحة الثالثة عشرة من نفس الكتاب.

صيغا أسلوبية غريبة عن العربية مثل «ماذا يكون يعني هذا سوى»[3]. و «القوى الخفية التي وزنت بوزن كبير على البشر». [4] و«لهذا لهو» [5].

كما تجدر الاشارة إلى أن حطّ هشام جعيّط من شأن اللغة العربية لا يمثل صاعقة في سماء صافية، فهو ليس بالامر المفاجئ بل إن ذلك الإستنقاص يتجاوز حقل اللغة لكي يشمل المفكرين العرب وبشكل خاص المشارقة الذين يكتبون بالعربية، كما أنه يدفع بذلك التصور إلى مدى أبعد عندما يتخذ موقفا سلبيا من العرب عامة، ومؤلفاته السابقة زاخرة بمواقف من هذا القبيل ففي كتابه : «الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي» يتحدث عن «الوضع السائد في المشرق حيث تطمس سيول اللفظية كل جهد علمي حدي» [6]، ثم مردفا : «قناعتي أن تجديد الفكر العربي لن يأتي من المشرق بل من هذا المغرب المتمزق قطعا» [7]، واضعا خط فصل بين الفكر في المشرق المتصف بطابعه الخطابي، البلاغي، والفكر في المغرب الموسوم بالرصانة العلمية بقوله «نجد في تونس تبحرا علميا جافا ومازال متلجلجا، أمّا في المشرق فيسود فكر مجدب متمذهب تمذهبا متدنيا، غير متمكن من وجهة المعرفة» [8]. وبهذه المواقف الإطلاقية التوكيدية يدفع بإتجاه خصومة مفتعلة على أساس جغرافي (مشرق - مغرب) بين المفكرين العرب من شأنها أن تثير النعرات الشوفينية ليس أكثر، وما عبّر عنه في كتابه الأخير إنما هو إستعادة لذات المواقف التي عرضنا لها.

والمتأمل في كتاباته يجدها تنخرط في تجريح الذات العربية عامة، حيث يتخلى عن ذلك المديح الذي كاله لمفكري المغرب العربي ويتورّط في ذمّ العرب عامة، يقول : «يميل العرب إلى قبول آخر ما إكتشفوه بحرارة وحماس، فإذا كانوا مع الحداثة فالبقية تكون مجالا لإزدرائهم، وإذا كانوا ثوريين فلم يبق مكان إلا للثورة، وإذا كانوا نقديين يصبح كل مقترح بناء بالنظر إلى المستقبل هباء... وكأن كل خلق مستحيل... إن هذه العبودية الفكرية الممزوجة بعدم التسامح تشكل عبئا مضنيا على من كان عزمه صادقا » [9] وبذلك ينتقل جعيّط من إعلان فقر اللغة العربية إلى إعلان إفلاس الفكر العربي برمته بل والعرب عامة وينأى بنفسه عن الجميع تأسيسا لتميّز معرفي «علمي» تفوح منه رائحة إستعلاء لا مبرر له.

3) جعيط : الوحي والقرآن والنبوة، م س، ص 92
4) م ن، ص 96.
5) م ن، ص 107.
6) جعيط : الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 1984، ص 6
7) م ن، ص 7
8) م ن، ص 6
9) م ن، ص 9

II - جعيّط وقضايا المنهج :

يؤكد جعيّط أن تناوله للمسائل التي عرض لها في كتابه يتصف بفرادته إذ لم يسبقه إلى ذلك أيّ من الباحثين المسلمين وغير المسلمين، قديما وحديثا، ويصف المنهج الذي اعتمده في البحث بأنه «عقلاني تفهمّي» مشيرا إلى أن هذا المنهج من ابداعه واستنباطه يقول «وقد حاولنا في هذا الكتاب الإعتماد على المعرفة وإستنباط منهج عقلاني تفهمي. لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السير والتاريخ والحديث ولا عند المسلمين المعاصرين وأكثر من ذلك ان المستشرفين على سعة إطلاعهم، لم يأتوا ببحث يذكر في هذا الميدان وتبقى دراساتهم هزيلة»[10] وبذلك ينسب المؤلف لنفسه السبق على مستوى المنهج المعتمد في قراءة الوحي والقرآن والنبوّة وكان حريا به أن يثبت «لاعقلانية» و «لاتفهميّة» هؤلاء الذين وضعهم جميعا في خانة واحدة رغم اختلافاتهم وتعدد طروحاتهم.

والملفت للانتباه أن جعيّط لا يلبث أن يعترف بأنه أخذ ذلك المنهج عن «فحول الفكر والتاريخ في الغرب»[11] غير أنه لا يذكر من هم هؤلاء، ثم يوجه لهم اللوم لأنهم هم أيضا «لم يهتموا بالإسلام إلا قليلا»[12] ويودّ جعيّط بذلك إقناع القارئ أنه يحرث أرضا بكرا. وأنه يستعمل سلاحا جديدا في معركة اشتد اوارها وأن الكلمة الأخيرة هي كلمته.

ولكن ما هو هذا المنهج الذي يستعمله المؤلف ؟ لنرى ماذا يقول عنه : «سيتجه مجهودنا إلى مقاربة تاريخية معتمدة على النصوص وعلى المقارنة، وإلى مقاربة ظواهرية»[13] ويفهم جعيّط المقاربة التاريخية على النحو التالي «ولا يعني التاريخ هنا تقديم الظروف الخارجية لنزول الوحي كما ورد ذلك في السير والتواريخ بل إستقراء القرآن أساسا، عندما يذكر ويصف تجربة الوحي لدى النبي، والقرآن هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح، لأنه يرمز إلى ماهية الوحي والظروف التي حفت ببدئه، وتواصله، ولا يدخل في التفاصيل الدنيوية الفارغة»[14].

ما يريد المؤلف إستبعاده إذن هو «الظروف الخاريجية» و«التفاصيل الدنيوية الفارغة» بإعتبارها عائقا يحول دون فهم الإشكاليات التي ينصب عليها بحثه، والإستعاضه عن ذلك كله بالقرآن ذاته، أي بالنص الذي يمكن إستنطاقه هو دون سواه في سبيل الظفر بالحقيقة التي ندب السيد جعيّط نفسه للتحصيل عليها، ولتوضيح توجهه المنهجي ينبئنا

---

10) هشام جعيط : الوحي والقرآن والنبوة، ص، 12
11) م ن، ص ن
12) م ن، ص ن
13) م ن، ص 18
14) م ن، ص ن

أنه يتوخى المقاربة الفينومنولوجية تحديدا بقوله :«وليس لنا مع هذا أن نستسلم ونتخلى عن طريقتنا الفينومنولوجية وإلا رددنا ما أوردته المصادر القديمة»[15]، معتبرا أن ذلك هو الضمان الذي يكفل الإفلات من قبضة التأويلات التي لا علاقة لها بالعلم، فالسيد جعيّط حريص على إثبات أنه لا يقدم لنا تأويلات وإنما حقائق لا تخالطها الريبة يقول : «فهمّنا هنا لا ينحصر في المنهجية التاريخية بقدر ما يتجه إلى إستقراء القرآن بمنهج ظاهري كما يعطي نفسه للقراءة والفهم بدون تأويل وإسقاط» [16].

ويكاد من خلال ترديده في مواضع شتى من كتابة أنه يعتمد المنهج الفينمنولوجي أن يصرخ في وجه القارئ : إني لا أمارس التأويل والإسقاط فكتابي كتاب في العلم، لذلك يجب أن تصدق ما أقول، وكأن ذلك يكفي لكي يحمل القراء على محمل الجدّ الفكرة التي مؤادها أن أطروحات المؤلف علمية صرفة.

لقد أجهد جعيّط نفسه لكي يقنعنا بأنه يقدم لنا حقائق علمية فسيطر الهاجس «العلمي» عليه وجعله يتورط في إمتداح العمل الذي قدمه بشكل مباشر وبصورة لا يمكن إلا أن تثير لدى القارئ النفور. فما معنى أن يأتي أحدهم ويبحث في قضايا من قبيل الوحي والقرآن والنبوّة ويقول بلهجة ونوقية عن بحثه «وبعد فهذا الكتاب وما سيتبعه كتاب علمي وليس بالدراسة الفلسفية» [17] أليس الأفضل في هذه الحال التحلي بقدر من التواضع المعرفي، والقبول بأن ما نقدمه إن هو إلا إجتهاد ممكن وتأويل من بين تأويلات عديدة أخرى.

في واقع الأمر لم يقدم لنا جعيّط كتابا في العلم كما أننا سوف نجد عناء ان نحن حاولنا البحث عن موضع لكتابه في قارة الفلسفة المترامية الأطراف، فمؤلفه أقرب ما يكون إلى هرمونوطيقا المقدس، حيث ينصب البحث على تأويل الرموز التي يتضمنها النص الديني مضافا إلى ذلك محاولة تسويق تلك التأويلات إلى جمهور القراء عبر إضفاء مسحة علمية عليها.

ولكن ما هو المنهج الفينمنولوجي الذي يرى أن إعتماده يشرع له الزعم أن بحثه علمي بإمتياز ؟ يعرف لالاند الفينومنولوجيا في معناها العام بأنها «دراسة وصفية لمجموعة من الظواهر كما تتجلى لنا في الزمان أو المكان وذلك في تعارض سواء مع القوانين المجردة والثابتة المتحكمة بتلك الظواهر أو مع الوقائع الترنسدنتالية التي تكون مظهرا لها أو مع النقد المعياري لمشروعيتها»، [18] أما في معناها الخاص الذي يحيل على المنهج

---

15) م ن، ص 28
16) م ن، ص 27
17) م ن، ص 8
Lalande dictionnaire philosophique 17ème édition - PUF. Paris 1991, p 768/769 (18

فإنها تعني ذلك «الجهد الذي يبذل لإستحضار ماهيات من خلال وقائع وأحداث عينية وتلك الماهيات يتم الحصول عليها مباشرة عن طريق الحدس وفي علاقة بأمثلة مفردة تدرس بالتفصيل وبطريقة جد ملموسة» [19] وقد مارس مفهوم الفينمنولوجيا حضوره في مجال الفلسفة خاصة مع إنبلاج فجر الحداثة، فإستعمله لامبارت لكي يشير من خلاله على المستوى الفلسفي إلى ما يظهر ويتجلى للتفكير. وقد تطور ذلك الإستعمال وأضحى يحيل لدى كانط على تقسيمه المعروف للعالم إلى ظواهر يمكننا معرفتها وأشياء في ذاتها لا نقدر على معرفتها، ومع هجيل إتسع مجال ذلك الإستعمال، ففي كتاب فينمولوجيا الروح نراه ينظر إلى الفينومنولوجيا بإعتبارها ذلك العلم الذي يدرس تمظهرات الوجود. غير أن الفينومنولوجيا لن تصبح تيارا فلسفيا ومنهجا قائما بذاته إلا مع إدموند هوسرل وما يهمنا هنا هو المنهج الذي أرساه هوسرل وهو يقوم على فكره الإختزال أو «الرّد». ويتمثل شكله الأول في وضع العالم كله بين قوسين، بمعنى التخلص من الأحكام السابقة وتعطيلها وتعليق الحكم بشأن وجود العالم. وبالإضافة إلى هذا النوع من الإختزال هناك نوعان آخران وهما الأختزال الماهوى المتمثل في القطع مع كل ما هو خبري امبرنفي لما يعطي لنا، حتى نقف على الماهية الكلية للظاهرة، وأخيرا الإختزال الفلسفي المتعالي المتمثل في إبطال الفلسفات جميعا ووضعها هي الأخرى بين قوسين حيث ينقد هوسرل الوضع الذي وصلت إليه الفلسفة بفعل تعدد المذاهب، متسائلا في كتابه التأملات الديكارتية أليس هناك من الفلسفات بقدر ما هناك من فلاسفة على وجه التقريب ؟ مبينا أن هناك مؤتمرات فلسفية، ولكن الفلاسفة هم الذين يلتقون فيها لا الفلسفات. وعن سؤال ماذا يريد العلم يجيب هوسرل : إنه يريد حقائق يصحّ الأخذ بها نهائيا ومن قبل الجميع ولكن كيف تعطي لنا الحقيقة ؟ انها تعطي لنا بالبداهة ذلك أن البداهة تجربة أو حس تتجلى فيه الأشياء ذاتها أمام الفكر.

هذا بإيجاز ما تعنيه الفينومنولوجيا والمنهج الفنومنولوجي و لا نعرف ما علاقة ذلك بالتاريخ كعلم. فإذا كانت العلوم إجمالا بما في ذلك العلوم الإنسانية تطلب صياغة قوانين ونظريات موضوعية يمكن التأكد من صحتها، فإن المنهج الفينومنولوجي لن يمكنها من ذلك بالتأكيد إذ أنه لا يقصد أصلا الوصول إلى قوانين تفسر الظاهرة المدروسة، وإنما يكتفي فقط بالوصف، وعلم التاريخ إذا سار على هذا الطريق فإنه يكون قد كف عن الوجود.

برغم ذلك نقول إن جعيّط مع كل ذلك التقريظ الذي كاله للمنهج الفينمنولوجي فإنه لم يتقيد به فإذا كان ذلك المنهج يقضي بإتخاذ مواقف حيادية مثلا حيال القضايا

19) م ن، ص 769

الميتافزيقية بإعتباره لا يقرها ولا ينفيها فإن جعيّط وأن أشار إلى إلتزامه هو الآخر بذلك فإن هذا الإلتزام سرعان ما يتوارى عندما يتعلق الأمر بما هو إيماني فيتورط في إتخاذ مواقف لاهوتية بحتة بل انه يعتبر أن المستشرقين لا يمكنهم فهم الإسلام طالما هم غير مؤمنين فهل هذا ما يقوله المنهج الفينمنولوجي أم إنه يقول بعكسه تماما !

لقد ظل بعيدا عن توظيف ذلك المنهج لذلك نراه ينزاح أحيانا إلى الهيجلية قائلا : «الوحي له ضمان في تاريخية الروح التي ليست كأية تاريخية ففي مجال التوحيدية وحسب التقليد مرت أربعة قرون بين إبراهيم وموسى وأكثر من عشرة قرون بين موسى وعيسى وستة قرون بين عيسى ومحمد وكأن القرآن يلمح إلى ضرورة مبعث جديد ومجدد وأن الوقت حان لبزوغ نبوة محمد طوال هذه الزمنية فالروح تتطلب مخاضا طويلا وسندا في الماضي يعتمد عليه ويحصل تجاوزه، وهذا شأن كل التقاليد الكبيرة »[20] إننا إزاء تفسير هيجلي للتاريخ لا يتوانى عن الإفصاح عن ذاته فأية علاقة بين ذلك وبين المنهج الفينمنولوجي ؟ أية علاقة بين الإقرار الإيماني وبين العلم ؟ ألسنا هنا أمام مجرد تأويل للتاريخ أي أننا بالضبط أمام استحضار لفلسفة التاريخ الهيجلية.

مع هجيل نحن إزاء فلسفة التاريخ لا علم التاريخ وما يقوم به جعيّط إنما هو نقل هجيل في بعض الحالات حرفيا ولكنه رغم ذلك مصمم على أنه يكتب علما ؟ يقول هجيل : «على المسرح الذي تشاهد الروح عليه وأعني به التاريخ الكلي تكشف الروح عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية».[21] الروح المطلقة حسب فلسفة التاريخ الهيجلية هي المحرك الحقيقي للأحداث التاريخية، والغاية التي تنشدها الروح من وراء التاريخ، إنما هي الوصول إلى أعلى مراحل تطورها عندما تدرك ذاتها بذاتها وتتحرر من إغترابها، وهذا ما طبقه جعيّط على الدين الاسلامي الذي كان مخاضا من مخاضات الروح ! فهو ينطلق من فلسفة التاريخ الهيجلية ويفصل الوقائع التاريخية على قدّها دون أن يتوقف عن التنبيه إلى أنه ينبذ كل ضروب الإسقاط والأحكام المسبقة مشهرا طهرانيته المنهجية على إمتداد صفحات كتابه.

وإذا ما إنتقلنا إلى معالجة «المفاهيم» التي إستعملها فإننا نحتاج إلى أكثر من وقفة فماذا يقصد بكلمة «فضائي» التي إستعملها مرارا فهو يكتب مثلا «الحرم والحرام والمحرّم الذي ينافي في المعجم القديم ما هو حلّ وحلال وهو مفهوم قديم فضائي على الأغلب»[22] كما يتحدث عن «واقعية في الفضاء والزمان» وعن «اللانهائي واللافضائي»

20) جعيّط، الوحي والقرآن والنبوة، م س، ص 11 - 12
21) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول بعنوان العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 1981، ص 82
22) جعيط الوحي والقرآن والنبوة، م س، ص 18

وهو يترجم بذلك حرفيا الكلمة الفرنسية Espace دون أن ينتبه إلى إختلاف الدلالات بين الكلمتين العربية والفرنسية، وكان حريا به العودة إلى الفلاسفة العرب القدامى الذين شاع لديهم إستعمال كلمة «المكان» وهي أكثر دقة في التعبير عما أراد التعبير عنه. ولا يقف المؤلف عند حدود إستعمال هذا المفهوم إذ نراه أحيانا أخرى يتحدث عما هو «هوائي» عند وصف جبرائيل مثلا.

أما مفهوم «اللّه» فإنه يرد في بعض الحالات في ثنايا الكتاب بإعتباره يحيل على ما هو منزه ومتعال وفي أحيان أخرى بإعتباره كائنا مشخصا، لنقارن بين ما يقوله المؤلف في الصفحة 19 «الشخصية الإلاهية المنزهة المتعالية» وما يقوله في الصفحة 27 «الكائن الحق المشخص هو اللّه» ولا شك أنه يدرك أوجه الإختلاف الكبرى بين ما هو «مشخص» وما هو مفارق ومتعالي فكيف يكون اللّه هذا وذاك في نفس الوقت ؟

ومن الملاحظ كذلك أنه يتحدث في كتابه عن «الشعب الإسرائيلي» و «الديانة الإسرائيلية» وهذا الحديث ليس في حاجة فقط إلى تدقيق من الناحية المفهومية وإنما كذلك إلى حذر من الناحية السياسية والإيديولوجيه فهل هناك بالمعنى التاريخي والسوسيولوجي شعب إسمه الشعب الإسرائيلي وهل هناك ديانة إسرائيلية ؟ أم إن هناك ديانة يهودية يشترك في الإعتقاد في تعاليمها أناس من شعوب شتى، منهم الأبيض والأسود الأوربي والأسيوي والإفريقي. ؟!

ولا تخفى بطبيعة الحال الاستتباعات المترتبة عن مثل هذا الحديث الذي يحيل الآن على كيان غير شرعي لا يزال يلهث خلف تسويق أساطيره تأصيلا لذاته في أرض إنتزعها إنتزاعا من أهلها الشرعيين.

إن التدقيق هنا مطلوب خاصة في هذه اللحظة التي يحاول فيها المطبعون من بين المفكرين العرب مصادرة الذاكرة التاريخية للأمة العربية وتطويع الثقافة العربية لمفردات ومفاهيم القاموس الصهويني.

وفي ما يتعلق بالصلة بين ما هو «منهج» وما هو «إيمان» فإن للسيد الجعيّط موقفا لو سايرناه فيه لإستتبع ذلك تحطيم لا بنيان العلم فقط وإنما كذلك بنيان سائر المعارف التي تنحو منحى عقلانيا فهو يكتب قائلا : «أعجب من بعض المستشرقين. وليس كلهم الذين ليسوا بمسلمين وبالتالي نظروا إلى الإسلام والقرآن نظرة خارجية مجردة من كلّ إيمان فإعتبروه أثرا من محمد (...) كل هذا طبعا في إطار نظرة وضعية غير إيمانية لنبوة النبي وإلاهية القرآن».[23]

23) م ن، ص 46

فهل يطلب المؤلف من المستشرقين أن يعتنقوا الإسلام؟ ماذا لو طالبنا المسيحيون أن نكون على دينهم إذا أردنا الخوض في المسيحية والبوذيون أن نكون بوذيين وهكذا ؟ كيف يحتج على هؤلاء وهو الذي يريد لكتابه أن يكون كتابا علميا بأنهم ليسوا «إيمانيين» وإنما «وضعيين» ثم ما هذه «النحن» التي ينطق جعيّط بإسمها عندما يقول : «أما بالنسبة إلينا كمسلمين معاصرين فلا تضارب بين صفة الموحى إليه – أي محمد – وحقيقة الوحي وبين صفته كشخصية فذة من طراز أعظم مؤسسي الأديان، وفي رأيي الخاص أكبرهم قامة». [24] هل لهذا الكلام علاقة بالعلم أم إنه منغرس عميقا في ثنايا إيديولوجية إسلاموية سلفوية تعلن (هنا) عن ذاتها جهرا ودون مواربة، نقول (هنا) لأن المؤلف يبدو في مواضع أخرى من كتابه عقلانيا بل وعلمانيا لا يتوانى في إنكار كل مالا يقبل التفسير العقلي السليم مثل إعتباره قصة غار حراء قصة مختلفة وإنكاره المعجزات جميعها بما في ذلك الإسراء والمعراج الخ. ولكنه ينقض دائما ما يقوله فما يعطيه باليد اليمنى يأخذه باليد اليسرى لنقرأ مثلا هذا المقطع من كتابه الذي يؤكد فيه المعجزات التي تصدى لنفيها سابقا : «وتذكر لنا كتب التفسير أن محمدا كان يرى في اليقظة المشاهد أمام عينيه وكأنها واقع حاضر مثل مشهد القدس وغير ذلك ومثل الوقائق الحربية كبدر حيث يشاهد الملائكة يقاتلون ولا يراها غيره «بجنود لم تروها» يقول القرآن، وكل هذا صحيح وليس ببهتان أو كذب» [25] فإذا كان جعيّط يقر أن محمد قد رأى القدس فعلا وليس في المنام وأن الملائكة حاربت إلى جانبه يوم بدر فكيف يحق له بعد ذلك أن ينفي عن شخصية محمد إتصالها بالمعجزات.

ولمزيد الوقوف على التلعثم الذي كان جعيّط ضحيته في كتابه الأخير جراء الإضطراب الذي شاب كتابه في الحقل المنهجي نشير إلى المواقف المتناقضة بخصوص النص القرآني الذي إمتدحه من جهة عقلانيته ووضوحه ودقته بقوله : «وحده القرآن جمع بين دقة التعبير والكلمة المثيرة والعمق الكوسمي والوضوح الكامل البيّن وهذا من أهم خصائصه» [26] ولكن إذا كان ذلك صحيحا فلماذا إضطراب جعيّط في تفسير بعض آياته مرجحا هذا المعنى على ذاك حينا معربا عن شكوكه أحيانا أخرى بل مطلقا العنان لخياله في بعض الحالات لفهم هذا الأمر أو ذاك الذي يحيلنا عليه النص القرآني مثل اللقاء بين محمد وجبريل ؟ !

بالإضافة إلى ذلك نعتقد أنه غير خاف على السيد جعيّط إختلاف الشراح والمؤولين والمفسرين والفقهاء للقرآن، ذلك الإختلاف الذي يصل إلى حدود تكفير الفرق الدينية

---

24) م ن، ص ن
25) م ن، ص 57
26) م ن، ص 7

لبعضها البعض وذلك منذ ظهور الإسلام وإلى حد اليوم ممّا حدا بفيلسوف مثل ابن رشد إلى إبطال تأويلات المتكلمين جميعها بإعتبارها خاطئة وزائفة لسيطرة أساليب الحجاج السفسطائية والجدالية عليها وبعدها عن البرهان ثم كيف يفسر جعيّط آيات وردت في القرآن تعتبر أنه من المتعذر على الإنسان فهم العديد من المواضيع الغيبيّة وأنه هناك مسائل يجب القبول بها إيمانيا مثل «ولا يعلم تأويله إلا اللّه، والراسخون في العلم يقولون آمنا» و «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا».

إننا نرى أن النص القرآني يتجاوز ما هو عقلي إلى ما هو فوق عقلي ووقوف جعيّط عندما هو عقلي لا يفي المسألة المطروقة حقّها من التمحيص، ففي أحيان كثيرة نجد النص القرآني متضمنا لقضايا تتجاوز دائرة التمثل العقلي إلى دائرة الإيمان بما هو خارق كالحديث عن إنجاب العذراء دون إتصال جنسي وشق موسى البحر بعصاه وعدم إحتراق إبراهيم في النار، وهذه المعجزات من صميم النص القرآني وليست مجرد حديث عن معجزات وردت ي نصوص دينية أخرى كما يقول ذلك جعيّط [27] فالقرآن يقرّها وكل إنكار لها إنما يعني إنكارا للنص القرآني ذاته.

وإذا كان جعيّط يذهب إلى الإعتقاد أن القرآن قد ابتعد عن كل ما هو لا عقلي بخصوص شخصية محمد فذلك يعني أنه لم ينتبه إلى جوهر النبوة فهو بقوله «إن المصداقية التاريخية للقرآن هي الإبتعاد عن كل عنصر لا عقلاني بخصوص النبي بالذات» [28] قد أغفل أن النبوة ذاتها تقع خارج فضاء العقل فهي من حيث الأساس الذي ترتكز عليه ونعني إصطفاء اللّه لشخص بعينه ومن شعب بعينه لا يمكن أن تستوعب عقليا وإنما إيمانيا وهذا ما نبّه إليه أبو بكر الرازي عندما رفض فكرة النبوة وإعتبر أن اللّه في غير حاجة إلى أنبياء لكي يبلغ ما يريده إلى عباده. يقول الرازي : «من أين أوجبتم أن اللّه إختص قوما بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة وأحوج الناس إليهم ؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس». [29]

وإذا عدنا إلى النص القرآني فإننا نعثر على آيات كثيرة توجب التسليم والإنقياد «للنبي» إيمانيا وليس عقليا من ذلك مثلا «قل أطيعوا اللّه ورسوله»، «ربنا آمنا بما أنزلت علينا وإتبعنا الرسول» «الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر

---

27) يقول جعيط : «ومن هنا كذلك نفهم لماذا سجّل القرآن عناصر هامّة من مسار النبي، واسترجع التقليد السامي التوحيدي في وسط لا يعرفه، ولماذا إتسم بالإقناع العقلاني، فإبتعد عن الخوارق لأنها مستحيلة في ذاتها، ومستحيل الإيمان بها في هذا الوسط، فمعجزات الأنبياء من قبل لم توجد فعلا وإنما روي من بعدهم أنها وجدت، وسرت القصة عبر التاريخ على أنها واقعة جرت، وأن المعجزة إلا حديث عن معجزة» - أنظر الوحي والقرآن والنبوة ص 29.

28) جعيط : الوحي والقرآن والنبوة ص 29.

29) أبو بكر الرازي، رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدية، الطبعة الرابعة، بيروت 1980، ص 295.

به فأولئك هم الخاسرون».

إن آلية الدفاع عن النص القرآني عبر تمجيد طابعه العقلاني وإستبعاد المسائل التي يثير تمثلها العقلي مشكلات تستعصى على الحل مثلما فعل السيد جعيّط بمسألة المعجزات يمكن أن يؤدي في نهاية المطاف لا إلى الحفاظ على المقدس وإنمّا إلى تلاشيه فالبناء إذا تهدّم ركن من أركانه أضحى مهددا في مجموعة بالخراب.

ومن هذه الناحية يبدو خطابه دفاعا عن الإيمان في عصر يشهد على المستوى الإيديولوجي نكوصا إلى الوراء وإعادة إنتاج الماضي التليد من قبل القوى الأشد تخلفا ليس في البلاد العربية فقط وإنما كذلك في البلدان المصنعة حيث تفرخ الأزمة الإقتصادية والإجتماعية المعممة هنا وهناك الأصولية والطائفية والفاشية إلخ...

ففي وضع كهذا يعتبر بعض المفكرين ومن بينهم المؤلف أن السلفية المنفلتة من عقالها حاليا، كسولة وذات خطورة على الدين ذاته، فهي لا تفهم العصر وتحولاته، لذلك يجب ترشيدها فالمطلوب برأيه مصالحة الإيمان مع العقل في أعلى تجلياته، أي العلم تحديدا ليس بدحض ما هو غير عقلاني في الدين وإنما بإنكار وجوده أصلا. هذه هي إستراتيجية السيد جعيّط، و ذلك بحثا عن إجماع مفقود بين القوى المختلفة الموجودة راهنا في البلاد العربية، علمانية ودينية. وبذلك فإن المؤلف يستحضر توجهات مشروعه القديم الذي أعلنه في كتابه : الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي الذي كتب فيه يقول : «ونحن نطالب الضمير العربي بالإنطلاق بحثا عن إيديولوجية مفتوحة تتسع لتأسيس إجماع جديد»، [30] ومشروع من هذا القبيل لا يمكنه بطبيعة الحال إلا أن يكون توفيقيا فهو في نفس الوقت إيماني وعقلاني، سلفي و علماني، [31] ريبي ووثوقي، ونحن لا نتجنى على السيد جعيّط عندما نقيّم عمله على هذا النحو فهو ذاته واع بهذا الأمر بل إننا نراه يقره ويمتدحه بقوله «إن تفكيرنا سيتميز بنقصانه وتناقضاته، فلن يتضمن ما من شأنه أن يشبه التأكيد الذي لا يشوبه الغموض ولا يقوّم بنتائجه الإيجابية بل بتشعب أطواره». [32] فهل نجانب الصواب إن قلنا إن عمله كان فعلا «متناقضا» و «متشعب الأطوار» إلى أبعد الحدود.

III - بين قطعيّة الأحكام وريبيّة المواقف :

الخطاب المبثوث في ثنايا كتاب جعيّط خطاب مشوب بالتردد، تخترقه التناقضات من كل جانب فصاحبه يؤكد تارة هذه الأطروحة أو تلك ثم لا يلبث أن ينفيها، وطورا

30) جعيط : الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت 1984، ص 8.
31) يقول جعيط : «إن تخليص المجتمع من سيطرة الدين، أو بالأحرى من المحتوى المؤسساتي المرتبط بعصر مضى، وتحديد علمانية جديدة في أسلوبها، تلك هي المهمة العاجلة الضرورية»، انظر كتابه سالف الذكر، ص 10.
32) جعيط : الوحي والقرآن والنبوة، مصدر سابق، ص 9.

يتمسك بمواقف إيمانية لا علاقة لها بالعلم في حين أنه يشدد على أن كتابه في العلم ولا شيء سواه، فنحن نراه ينزع في بعض المواضع من كتابه إلى تفسير القضايا تفسيرا إيمانيا ليست له أية علاقة بالعلم ومناهجه فهو يقول مثلا «على أن لب الإسلام هو الدين ولم يكن النبي يصبو إلى السياسة والتسلط، والوحي والقرآن والنبوة هي أصل كل شيء»[33] مغيّبا بذلك الوقائع الإجتماعية والسياسية التي حفت بظهور الدين الإسلامي منكرا أن يكون لمحمد أي هدف سياسي ثم يقوم بنقض هذه الفكرة فيكتب في موضع آخر «أما الإسلام المحمدي وقد جاء في فترة عمّت المسيحية فيها على المشرق برعاية الدولة وكذلك المزدكية في إيران برعاية الدولة أيضا فقد كان مدينا بنجاحه الفوري تقريبا لتهميش الجزيرة العربية ولغياب الدولة القمعية بالضرورة، لكن أساسا لتكوين جماعة مسلحة فنواة دولة، فالسياسة بكل ما تعنيه من ديبلوماسية وسلطة وحرب فمصالحة هي التي أكسبته النجاح والإعتراف به في الحجاز».[34]

يؤكد السيد جعيّط من ناحية أن «النبي لم يكن يصبو إلى السياسة» ومن ناحية ثانية يشير إلى أنه خاض حروبا وعقد تحالفات وبنى دولة، بل إنه يرى أن «هذه الأداة الدنيوية (يقصد الدولة) بقيت تشتغل بعده عبر إطفاء الرّدة ثم إنطلاق الفتوحات فصارت الدولة الإمبراطورية بعد عشر سنوات من موت محمد»[35] أي أننا إزاء تأكيد الفكرة ونقيضها في نفس الوقت غير أن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ إذ يعود جعيّط من جديد لكي ينسف هذه التأكيدات على الجانب السياسي من أساسها ففي الصفحة 85 من كتابه يذهب إلى التشديد على نقيضها، فرفض الملأ المكي لمحمد لم يكن لأسباب سياسية وإنما لأسباب دينية يقول : «إن الذي لقيه النبي من قومه ليس معارضة بالمعنى الحديث لأنه لم يكن رجل سياسة وإنما رفض وتعجيز ورمي بأمور مشينة وحطّ من قيمة الوحي أو تكذيب»[36] وللخروج من هذا التناقض والتردد كان بإمكان المؤلف أن يدرك أن الرفض لأسباب دينية إنما هو في جوهره رفض لأسباب إقتصادية وسياسية أيضا. يقول حسين مروة «كان ردّ الفعل سريعا بوجه محمد وهو رد فعل لا يمكن أن لا نرى الواقع الطبقي في أساسه»[37] متهما أصحاب تلك الدراسات التي تفصل بين المسائل التراثية وسياقاتها الإجتماعية السياسية بالتضليل فيتحدث عن «أثر الدراسات التضليلية التي فصلت بين هذا التراث وبين قاعدته المادية والإجتماعية غير المباشرة وأبقت تلك القاعدة في العتمة».[38]

---

33) م ن، ص 11.
34) م ن، ص 11.
35) م ن، ص 11.
36) م ن، ص 85.
37) حسين مروة : النزاعات المادية في الإسلام، دار الفارابي، الطبعة السادسة، بيروت 1988، ص 332.
38)م ن ، ص 141.

ثم إن القول أن لمحمد هدفا سياسيا لا يحّط من شأنه كما قد يعتقد، ولا يعني كذلك طمس الأبعاد الأخرى في شخصيته وبالتالي الأهداف الدينية والأخلاقية وسواها يقول ماكسيم رودنسون : «ليس إستنقاصا من قيمة محمد عندما نرى فيه رجل سياسة» (39) مضيفا قوله : «كان محمد عبقرية دينية وشخصية سياسية كبيرة وإنسانا مثلي ومثلك» (40) ومن ثمة كان التركيز على هذا البعد أو ذلك وإغفال الأبعاد الأخرى والتردد بين الأخذ بهذه الفكرة أو تلك بخصوص شخصية محمد بترا للعناصر المختلفة المتداخلة في تكوينها وهو لا يساعد البتة على الإحاطة بها من مختلف جوانبها.

أما عندما نقرأ ما كتبه حول «جبرائيل» فإننا لا نملك إلا أن نقف مشدوهين حيال خصب خياله فهو يكتب قائلا : «ورجوعا إلى التجلي الأول والثاني (تجلي جبرائيل لمحمد) فيمكن بعد كل هذا التحليل أن نثبت بكامل القناعة عدّة أمور : رأى محمد جبرائيل أي قوة الله بالعبرية ولذا نعت ب «ذي قوة» و «شديد القوى» ككيان يدركه الحس معلقا في الهواء أي كشخص هوائي ورآه ثانية ب «البصر» والأمر واضح فهي ليست رؤيا في المنام بل الرؤية بعين الرأس» (41) ثم يسترسل في هذه الإثباتات الإيمانية والتفسيرات المطمئنة لذاتها بإعتبارها قناعة لا يرقى إليها الشك فيؤول الكلمات القرآنية التي تتحدث عن إقتراب جبريل من محمد «وكان قاب قوسين أو أدنى» بقوله : «والمقصود في رأيي مسافة رميتين» (42) وعن المكان الذي تجلى فيه جبريل يكتب قائلا : «فقد ظهر بالأفق الأعلى أي في كبد السماء» (43). هل هذه التفسيرات ذات علاقة بالعلم الذي أكد أنه حريص عليه شديد الحرص بإعتبار كتابه كتابا علميا صرفا أم إنها تأويلات صنعها الخيال وحده ؟ وأي معنى عقلي للحديث عن شخص هوائي ظهر فجأة في كبد السماء ثم إقترب من محمد مسافة رميتين ؟

يرى السيد جعيّط أن الجزيرة العربية لم تعرف ظاهرة النبوة قبل محمد كما لم تعرف مفهوم الإلاه الأوحد بقوله : «في الجزيرة العربية لم يوجد أي نبي قبل محمد هنا إذن إنعدام للتقليد في هذا الميدان، كما إنعدام لمفهوم الإلاه الأوحد» (44) غير أن جعيّط نفسه ينفي جانبا كبيرا من هذا الكلام فبخصوص الله مثلا نراه يقول عنه : «وهو إلاه معترف به من لدن قريش كخالق للكون وماسك للمصائر إلا أنه بعيد جدا ومتعال جدا» (45) والمعروف كذلك أن الأحناف قد دعوا إلى عبادة إله واحد قبل محمد كما أن ««الله» كلمة

(39 Maxime Rodinson Mahomet, seuil, Paris 1961, p. 18
40) م ن، ص ن.
41) جعيط : الوحي والقرآن والنبوة : م س، ص 54/53.
42) م ن، ص 54.
43) م ن، ص ن.
44) م ن، ص 75.
45) م ن، ص 87.

عربية تدل على إلاه قد تكون مؤلفة من «أل» ولفظة «أله» أو منحدرة من اللفظة الأرامية «ألاها» أو «آلوهو» وإسم اللّه ودلالته على الإله الأوحد سابقان على الإسلام فقد كان في البلاد العربية قبل الإسلام مفهوم مبهم بعض الشيء عن إله قدير هو الإله الأعلى إن لم يكن الأوحد... كان مركز عبادة «اللّه» قبل الإسلام في جنوب الجزيرة العربية وفي الحجاز». (46)

كما أن الجزيرة العربية لم تكن خالية من الديانتين التوحيديتين المنشرتين في ذلك الحين ونعني بذلك وجود عدد غير قليل من اليهود والمسيحين العرب ومن بينهم ورقة من نوفل قريب خديجة بنت خويلد أولى زوجات محمد. وبخصوص الأنبياء فقد ظهر العديد منهم في الجزيرة والحجاز ومن بينهم مسيلمة المشهور بالكذاب والنبية سجاع التميمية والنبي خالد الذي تقول بعض الروايات أن محمد قد إستقبل إبنته وقال للجمع الذي حوله أثناء ذلك «هذه ابنة نبي ضيعة قومه» وفي ذلك كتب جواد علي قائلا : «وذكر أهل الأخبار أن إبنة له قدمت على النبي (محمد) فبسط لها رداءه وقال : «هذه ابنة نبي ضيّعة قومه» وذكر أنها لما سمعت سورة الإخلاص قالت كان أبي يتلو هذه السورة». (47)

وعندما يعرض هشام جعيّط «للشيطان» يتحدث عنه كما لو كان قد رآه يقول : «القرآن يذكر الشياطين بكثرة وهم فعلا متكاثرون» (48) وعند الحديث عن العرب يرجح في موضع من كتابه أنهم لم يعرفوا الشيطان في ثقافتهم وفي موضع آخر يقول العكس، لنتأمل هذين الموقفين المتضادين، الموقف الأول يعبر عنه المؤلف بقوله : «من جهة العرب، الأرجح أنهم في ثقافتهم الأصلية لم يكونوا يعرفون الشيطان أو الشياطين وهي من حزب إبليس أو من ذريته وإنما يعرفون الجنّ فقط» (49) الموقف الثاني مضمونه ما يلي : «نحن نعلم بوجود الهاتف لدى الأعراب ووجود التابع وإن للشاعر شيطانه» (50) وهو بذلك يشير إلى ما ألمح إليه العديد من الباحثين ومن بينهم حسين مروة الذي يقول : «نلحظ في ميثولوجيا الجاهلية العربية سمة بارزة هي الطبيعة الحسية التي يخلعونها على المعاني أي على غير الحسية فهم لكي يعبروا مثلا عن معنى الإلهام الشعري يصورونه بصورة كائن حسي مشخص ويسمونه شيطانا ويضفون على هذا الشيطان خصائص البشر الحسية المرئية والملموسة والمسموعة». (51)

46) هنري عبود : معجم الحضارات السامية، جروس برس، الطبعة الثانية، طرابلس لبنان 1991، ص 121.
47) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت ومكتبة النهضة بغداد 1970، ج 6، ص 84.
48) جعيط : القرآن والوحي والنبوة، م س، ص 88.
49) م ن، ص 88.
50) م ن، ص 89.
51) حسين مروة : النزاعات المادية في الإسلام، م س، ص 288.

يورد المؤلف بعض الآيات من سورة النجّم وهي تلك التي تشير إلى اللقاء بين جبريل ومحمد ويسكت عن مسألة الآيات الشيطانية المثيرة للجدل والتي ترى المصادر الاخبارية القديمة أن سورة النجم قد تضمنتها قبل أن يتمّ حذفها من النص القرآني فوفق رواية الطبري مثلا فإن محمدا لما كان يتلو سورة النجّم ووصل إلى الآيات التالية : «أفرأيتم اللات والعزّى ومناة الثالثة الأخرى» ألقى الشيطان على لسانه الكلمات التالية « تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى».[52]

والمعروف أن سورة الحجّ قد تضمنت تأكيدا لهذه الحادثة وأرجعت إيّاه إلى تدخل الشيطان وإيقاعه الرسل في الخطإ وقد وردت فيها الآيات التالية : «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ إلاّ إذا تمنّى ألقى الشيطان في أمنيته، فينسخ اللّه ما يلقى الشيطان ثم يحكم اللّه آياته واللّه عليكم حكيم».

والسؤال هو لماذا سكت عن هذه المسألة رغم أنها تقع موقع القلب من البحث الذي قدمه لنا ؟. إنّ الردّ على أسئلة من قبيل : هل يمكن للوحي أن يخالطه كلام مصدره غير إلهي بل وشيطاني هام دونما شكّ، كما أنّ البحث في موضوع الآيات الشيطانية من زاوية غير تلك التي قدمها لنا النصّ المقدس يفرض ذاته على الباحث فإذا كانت لمحمد مثلا أمنية استغلها الشيطان فنفذ من خلالها وأدخل علي الوحي الإلهي تحويرا، فما هي تلك الأمنية ؟

هل يكفي النصّ وحده للوقوف على هذه المسألة التي تحصّن جعيّط إزاءها بالصمت أم أن استنطاقه ينبغي أن يذهب إلى أبعد من ذلك أي إلى الأسباب السياسية والاجتماعية والنفسية إلخ... التي حفّت بتشكله، وقد يكون من المفيد هنا العودة إلى ما كتبه حسن حنفي بهذا الخصوص حيث يكشف عن جانب من تلك الأسباب بقوله «وما ورد بخصوص الآيات الشيطانية صحيح. ومن بين أسباب النزول هو أنّ النبيّ محمدا كان يحمل همّ الوحدة الوطنية للقبائل العربية وتكوين دولة في الجزيرة العربية، وكانت له مشاكل مع اليهود ومع النصارى (مع اليهود بصورة خاصة) ومع المشركين أيضا. فجاء المشركون إليه بعرض جيّد – وأنا أتكلم عن الرسول كرجل سياسي وليس كنبيّ – وقالوا له : نعم أيّها الأخ ما المانع أن تذكر «اللآت والعزّى» لمدة سنة واحدة وقل إنهم ليسوا بآلهة ولكن لهم دور في الشفاعة عند اللّه، وهكذا نأتي معك ونعمل ما تشاء من تغيير النظام في الجزيرة العربية. وكان هوى الرسول مع هذا العرض، لأنه يحلّ له قضية المشركين وتقسيم العائلة والأسرة والعشيرة إلى فريقين. فقال بينه وبين نفسه : إنّ هذا العرض

52) أنظر، تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ودار المعارف القاهرة 1961، ج 2، ص، 338 – 340.

يشكل بالنسبة لي كزعيم سياسي شيئا جديدا لأنه يحقق لي مصالحة مؤقتة مع العدو. وماذا يعني لو أنني ذكرت اللاّت والعزّى لمدّة سنة واحدة ثمّ أغير بعدئذ ؟ ثمّ إنّ الوحي يتغير طبقا للظروف» [53] وبذلك يكشف حنفي عما سكت عنه جعيّط ونحن نقول إنّ الوحي حريّ أن يدرس في علاقة بمثل تلك الأماني التي لا يمكن فهمها بمعزل عن اللحظة الاجتماعية السياسية التي كان يمرّ بها مجتمع شبه الجزيرة العربية، فشؤون الناس اليومية وتفاصيل حياتهم الأكثر جزئية بل وبعض كلامهم نجده في عدد غير قليل من الحالات منعكسا في الوحي ذاته وهذا ما أسهب في الإشارة إليه حسن حنفي كذلك بقوله «بعض الآيات مقتبسة من أقوال الرسول في نشأتها وسبب نزولها فعندما قال الرسول «دثروني» «دثروني» نزلت : «يا أيّها المدّثر» وعندما قال : «زملوني» «زملوني» نزلت : «يا أيها المزّمل» وبعد نزول آية «وإن تخفوا ما في أنفسكم أو تبدوه يحاسبكم به اللّه» ضجّ المسلمون فطلب الرسول : قولوا سمعنا وأطعنا، غفرانك ربّنا وإليك المصير فتحولت إلى آية : «وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربّنا وإليك المصير» [54] و قد كان هذا من بين أسباب عديدة أخرى دافعا للتكشيك في وجود مصدر إلهي للوحي من قبل بعض الصحابة إذ «يروى أن عبد اللّه بن سعد بن أبي سرح تكلّم بالإسلام فدعاه الرسول يكتب له فلمّا نزلت «ولقد خلقنا الإنسان من طين ثمّ أنشأناه خلقا آخر «عجب بعد اللّه من تفصيل خلق الإنسان فقال : تبارك اللّه أحسن الخالقين. فقال الرسول : هكذا أنزلت عليّ، عنئذعبد اللّه وقال : لئن كان محمد صادقا لقد أوحى اللّه إليّ كما أوحى إليه ولئن كان كاذبا لقلت كما قال وإرتدّ وفيه نزلت «ومن قال سأنزل مثل ما أنزل اللّه» [55] وبالعودة إلى موضوع الآيات الشيطانية فإنه إذا عرفنا «أن مدّه من الزمن تبلغ حوالي العشر سنوات تفصل بين حديث الغرانيق والآية المدنية في سورة الحجّ التي تشير إلى إلغائه» [56]. أدركنا فعلا أهمية فهم النصّ المقدس في علاقة بمحدّداته المختلفة وإلاّ فإنّ ذلك النصّ سوف يظلّ ملغزّا وغير قابل أصلا لأي فهم وهذا ما توقعنا فيه قراءة جعيّط التي فصلت ذلك النصّ عن سياقاته ومقاصده.

وإذا كان المؤلف يتخذ في بعض الحالات مواقف قطعية توكيدية [57] فإنه في حالات أخرى يتخذ مواقف لا عرفانية ريبية تشككية فقد أكدّ مرارا في كتابه أن القرآن واضح

53) حسن حنفي، ندوة مواقف، الإسلام والحداثة، دار الساقي، الطبعة الأولى - لندن 1990.
54) م ن ص 157.
55) م ن ص ن.
56) صادق جلال العظم : ذهنيّة التحريم : مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، الطبعة الثانية، نيقوسيا، قبرص 1994 ص 182.
57) من بين هذه المواقف قوله في الصفحة 98 من كتابه الوحي والقرآن والنبوة ما يلي : «فظاهرة الوحي التي لم ينكرها أحد من الفلاسفة والعلماء» ولا نرى أننا في حاجة لكي نعدد أسماء الفلاسفة والعلماء الذين لم ينكروا الوحي فقط وإنما المقدسات جميعها، والذين لم يخل منهم أي عصر.

جلي يكفي أن نقرأه كي ندرك معانيه غير أنه عندما تطرق لبعض المشكلات التي تضمنها النص القرآني تحصن باللاعرفانية فهو يقول متحدثا عن الوحي «إنما يذكر القرآن فقط أن محمدا يحرك شفتيه لحفظ ما أنزل عليه (لا تحرك لسانك لتعجل به، إن علينا جمعه وقرآنه) هل المقصود بالحفظ رسمه في الذاكرة ؟ فتكون الآية هنا متعارضة مع آية أخرى (سنقرئك فلا تنسى) وما معنى قرآنه ؟ هل الله عن طريق الروح هو الذي يوجه التلاوة ؟ وكذلك عندما يتطرق النص المقدس إلى ما يضعه الشيطان على لسان أي نبي (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) ماذا يكون يعني هذا سوى أن لحظة الوحي ولحظة القرآن ليستا تماما منفصلتين وأن ثمة إشكالا وغموضا لم يخل منهما أي دين». [58]

وهذا الغموض غير قابل حسب جعيّط للتفكيك والتحليل وبالتالي الفهم فكل ما ينبغي قوله إزاءه هو أننا نعجز عن إدراك أسراره، يقول : «وليس بالطبع للعلم الموضوعي و لا للفلسفة قول في هذا المجال، ولا معنى لأي فزيائي أن يقرر أن الأنبياء لم يروا اللّه أو لم يحصل لهم تجلّ ما، وليس للفيلسوف أن يفسر عقليا هذه الظواهر كما حاول ذلك مسكوية في الفوز الأصغر وليس حتى للعالم النفساني قول حصيف في هذا الميدان، ولا يحق ذلك للمؤرخ طبعا». [59] ما الحل إذن ؟ التسليم والقبول، أي إن لا عرفانية جعيّط تخلي السبيل في هذا المجال إلى الإيمانية، انها التضحية بالمعرفة على عتبة الإيمان كما يقول فريدريك أنجلس. ومن ثمة ينصح المؤلف العلماء والفلاسفة بمحبة الأديان، بل أنه يرفع نصائحه إلى مستوى الأوامر قائلا : «من ينظر اليوم إلى الأديان الماضية والحاضرة من أهل العلم والحكمة وحتى سلامة العقل، ينظر إليها بمحبة وتقدير ويجب عليه ذلك» [60] والويل والثبور لمن لا يلتزم بهذه الأوامر ! هل نحن أمام خطاب علمي أم أمام خطاب لاهوتي إيماني مشحون بصيغ أمرية زجرية ؟.

إن أحكام السيد جعيّط الوثوقية حينا، واللاعرفانية أحيانا أخرى تعبر عن أزمة مستفحلة أضحت تهز كيان عدد من المثقفين العرب الذين يعانون حالة ضياع حقيقية، في عالم يغرق أكثر فأكثر في الهمجية المقترنة بإهدار كرامة البشر أفرادا وأمما وأوطانا، إنه القلق على المصير وعلى الهوية، على المستقبل والماضي كذلك، فيبحث هؤلاء عن حصن يحتمون به، وبعضهم يصيح إن ذلك الحصن هو الإيمان فـ«المسألة ذات أهمية قصوى وتخص أنسنة الإنسان وتخليصه من القلق» [61] ولكنه إيمان خاو رجراج،

58) جعيط : الوحي والقرآن والنبوة، م س، ص 92.
59) م ن، ص ن.
60) م ن، ص 93.
61) م ن، ص 93.

سرعان ما يكشف عن قصوره «فالقلق» يظل ينيخ بكلكله رغم كل شيء والحل يبدو بعيد المنال ولا ضوء في النفق، لذلك نرى جعيّط ذاته يكتب نافيا ما سبق تأكيده قائلا : «مع أن الأديان لم تخلصه (الإنسان) من آفاته وأدخلت عليه أيضا عنصر الرهبة».[62]

إنه خطاب مشوب بالتردد والتلعثم لا يكاد يضع قدميه على أرض حتى يغادرها، ممارسا ترحاله الأبدي في بيداء مقفرة. وهذا الخطاب هو فعلا ابن اللحظة الراهنة التي لم يفصح فيها الواقع بعد عن إتحاهات سيره القادمة، فالسيد جعيّط «يربط في موضع ويحل في موضع آخر»[63] بحسب تعبير الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل.

62) م ن، ص 94.
63) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، الدار العربية للكتاب، الطبعة الرابعة، تونس 1983، ص 113.